Родопската *юда*

Евгения Троева-Григорова

В представите на населението на Родопите съществуват женски митични същества с близки, но не винаги напълно съвпадащи функции, които имат редица локални обозначения (използвани в текста като синоними), като определящо за региона е названието *юда*. Тези персонажи носят основните характеристики на самодивата. Спецификите им се дължат на различни културни взаимодействия.

За генезиса на представите, свързани със самодивите, в литературата са изказани различни становища. Ив. Венедиков приема, че в българската самодива е запазен образът на древна тракийска богиня в нейния римски аспект (Диана) (Венедиков 1963: 278). Повечето автори разглеждат самодивата като резултат от синтез на вярванията, носени от различните етноси, участвали във формирането на българската народност. Според Ив. Георгиева вихрушката като самодива е балканско митологично наследство, докато схващането ѝ като душа на покойник идва от славяните (Георгиева 1993: 155). Й. Мороз открива и тюркски елементи в образа на самодивата (Мороз 1989: 354). Той намира най-много съответствия (златни коси, пачи крака, женитба за простосмъртен, оставяне на детето и др.) в киргизките извори (Мороз 1989а: 48). Самодивата се разглежда като олицетворение на плодородието (Иванова 1995: 29), като най-популярния демон на природата (Мицева 1991: 191). Самовилата е и медиатор между световете (Schubert 1983: 375). Образът на самодивата търпи развитие във времето в посока към болестотворен демон (Попов 1983: 83).

Първото посветено на юдата изследване е издадено още през 1880 г. (Geitler 1880). По-късно юдата се разглежда от Г. Илински (Ильинский 1933: 467-474). Според него названието *юда* е служело като епитет на вилите, след което се осъзнава като тяхна разновидност (Илински 1933: 473). В по-ново време за юдата пише Ст. Райчевски (Райчевски 1987: 7-10).

Наименованието *юда* е характерно за целите Средни и част от Западните Родопи в селища на българи мюсюлмани и християни и е със славянска етимология (Dukova 1997: 44). Названието юда се пренася върху *вихрушката*, която много често се схваща като нейна разновидност. Наименованията *самодива* и *самовила* се срещат по периферията на планината.

В районите с турско население и в съседните села на българи мюсюлмани се е наложило названието *пери*, *перия*, като обозначаваният персонаж носи редица специфики в образа си[1].

Съществуват наименования на юдите, които характеризират техни болестотворни функции — *злина* (Гоцеделчевско), а също така евфемистични названия — *бяла жена* (Велинградско), *тея майки* (Средни Родопи), *светинки* (Хасковско).

---

[1] За *пери* по-подробно вж. Б е р т е л ь с 1979: 123-128.

Върху юдите понякога се пренасят обозначенията на други демонични същества — *дявол* (в села с християнско население), *джин* (Рудоземско). В гр. Неделино е фиксирано названието *юмисибиян*[2]. Демон с подобно име — „умм-ус-сабиян" е познат в някои азиатски мюсюлмански страни. Там той се описва като жена с над 70 гърди, която нанася вреда на децата още в утробата на майка им (Баялиева 1972: 99).

Родопският материал дава оскъдна информация за произхода на самата юда. Най-често тя се възприема като изначално съществуваща (т. е. с митичен произход). В Западните Родопи обаче има и сведения за връзката ѝ с конкретен човек. На гроба на починала възрастна жена хората видели, че се свила *само-вила* (вихрушка). После гробът бил празен[3]. Цитираната информация поставя самовилата във връзка с вампира поради общия им произход от покойник и отразява древни представи за зависимостта между мъртвците и атмосферните явления. Известно е, че едно от проявленията на вампира е вятърът. Като довод за отношението на самовилите към света на мъртвите може да се приведе и информация от с. Вълкосел. Там разказват легенда за мома, която нощем изчезвала от къщи, а сутрин се връщала мокра, мръсна и весела. Тя според народните представи ходела на сватба, канена от починалата си дружка, която се превърнала във вила (Мороз 1989: 361).

В Западните Родопи са записани песни, в които самовилите се свързват с пролетната моминска обредност. Самовилите искат да вземат момата със себе си (т. е. да стане самовила)[4]. В песен от с. Огняново се описва как самодивите харесват хубава девойка и на Гергьовден я вдигат от хорото[5].

Така в Западните Родопи самовилите се обвързват с девойки, непреминали през необходимите за възрастта им инициации, водещи до сватба[6]. Мотивът е познат само при българите християни, тъй като за населението, приело исляма, се е променила обредно-празничната система, а с това и песенният фолклор. Отново трябва да се подчертае, че това са нехарактерни за Родопите представи, срещащи се предимно по периферията на планината. Като митични същества юдите са с неясен произход и са „вечни".

Локализацията на юдите ги характеризира като демони на природата. Те бродят из горските поляни, живеят по върховете на планините. Произходът им обикновено се свързва с Пирин планина, която се нарича Юдница (Дечов 1968: 458). Много често се използва названието Юда Перинска. В народните песни юдата се явява и като *сайбия* на планината и иска от овчаря да ѝ плаща данък върху пашата — *тревнина*[7]. Най-често тя се явява при водни източници (извори, чешми, кладенци). Това я представя в още една функция — стопанин на водите и прилежащите им земи. Локализацията на юдите е свързана и с някои стари дървета (бук, черница, бор, череша).

---

[2] Р. Попов, АЕИМ № 31-III Календарни празници и обичаи от Смолянски окръг, 19.

[3] Е. Троева, АЦЕ, 1993: 7, с. Дебрен.

[4] С. Бояджиева, АИФ № 80-I: 68, с. Гостун.

[5] СбНУ 58, 1985: 407.

[6] За връзката на самодивите с починалите в лиминален стадий вж. Георгиева 1991: 22.

[7] БНТ 4, 1961: 119.

В Кърджалийския регион като типично място на перите се посочват камъните и скалите, приписвани и на други демонични същества (джин, дявол). Действайки обаче като неперсонифицирана сила, те са навсякъде — „пери има по суша и вода, и на земята, и на небето“[8].

Когато юдата се явява като персонифициран образ, тогава тя се свързва с локус, който има определени граници. Названието „юда“ е познато и от топонимията — до с. Рибница има местност Юдино[9].

В пространството, обитавано от човека, юдите се явяват на границата на дома и външното пространство — праг, капчук, както и на синора. Като локуси на юдите се посочват и т. нар. мръсни места (тоалетна, баня, купище, конски екскременти), означавани като *софра на самодивите*. В Родопите преобладаващото название е *джинска софра*.

Юдите се локализират изключително в неусвоеното пространство и то главно по високите места — небето, върховете на планините.

Времето на тяхната поява е нощта, до първи петли. Освен по средата на нощта, те се явяват и по обяд[10]. Времето на активизация на юдите е прикрепено към двата апогея в денонощния цикъл. Те имат и сезонно проявление. Срещата им с хората става обикновено през лятото. Редки са свидетелствата за връзката между появата им и фазите на луната (излизали при лунни нощи)[11]. От дните предпочитат сряда и петък (Бонева 1994: 36), които са женските дни в седмицата.

Юдите се появяват в две основни хипостази — като девойка и като ветрушка. В антропоморфния си вид те са преимуществено женски същества с отделни зооморфни черти. Редки са сведенията за съществуването на мъже и жени пери. Тяхната специфика е видима и при други елементи от направената характеристика. Различията се дължат на смесването на представи от различни културни общности.

Най-често юдите се описват като млади жени — момичета, девойки, моми, булки. Характерен белег е тяхната красота. Самодивата се описва с анормално големи гърди — „имала биски и ги хвърляла на гърба“[12]. С подобен образ е и „мисиревата майка“ — тя ходи с голяма торба и с „големи циски, прехвърлени през раменете“[13]. Явно в образа на разглежданите персонажи са се съхранили черти на богинята майка, която дарява живот. В Рудоземско тя позната като *мисирева майка, кършимахалка* и *коджамеруда* и служи за сплашване на непослушните деца. Реминисценции от функцията ѝ на покровителка на плодородието са сегашните ѝ локализация и название, свързани с царевичните ниви, които пази.

Юдите са с дълги коси. Сред типичните им характеристики е белият цвят, който е цветът на съществата от отвъдния свят. В района на Велинградско те се наричат *бели жени*. Самодивите са облечени в бели ризи, облеклото им ги характеризира като невести.

---

[8] Е. Троева, АЦЕ, 1991: 26, с. Голямо Каменяне.
[9] Е. Троева, АИФ VIII № 34: 27.
[10] С. Бояджиева, АИФ № 192-I: 4, с. Пчеларово.
[11] М. Генкова, РКС 95, 1939: 92, с. Перущица.
[12] С. Мочуре, л. а.
[13] С. Елховец, л. а.

Един от възможните контакти с тях е срещата със *самодивска сватба*, като названието *джинска сватба* е определящо за региона на Родопите. Човек я разпознава по музиката, песните, шумното веселие. Контактът на човек с тази демонична сватба протича с размяна на предмети, които по-късно се превръщат в своята противоположност. Освен с джиновете, тази свръхестествена сватба в Родопите се свързва и с други персонажи. В западната част на планината това са караконджулите (съответно „караконджулова сватба"), а в Ивайловградско и в села от Средните Родопи с християнско население — дяволите. За първична може да се приеме представата за „самодивската сватба", която е митично отражение на идеята за сватбата като задължителен обред за посвещение (Георгиева 1993: 157). Връзката на караконджула с мъжките обреди на преминаване в края на старата и началото на новата година предполага по-късното свързване на представата с караконджулите. Тъй като според традицията предначертаните пред човека етапи не могат да се прескачат, то се предполага, че в новото си битие нередовните покойници също ще преминат през този преход. Затова понякога се срещат и названията „вампирска" или „дракусова сватба". Довод в подкрепа на тази хипотеза е и локализацията на сватбата. Тя се появява там, където е убит човек, където се е проляла кръв. На такова „остопанено" място „демоничното" има различни проявления, обозначавани като „топек", „таласъм", „злини"[14]. Именно като едно от проявленията на демоните, произлезли от човек, трябва да се разглежда и джинската сватба. Това е един пример за наслагването на различни представи в образа на едно демонично същество или явление.

В Източните Родопи перите се характеризират като черни на цвят и носят хтонични белези, което ги различава от среднородопските юди.

Самодивите притежават предмети, в които се крие силата им — обувки, перце. Без тях те не могат да летят и се превръщат в обикновени жени, но се стремят да си ги върнат чрез хитрост и обикновено успяват.

Юдите се явяват както поединично, така и в група. По сведение от с. Мочуре те са 70 сестри[15], с което наподобяват болестите.

Юдите не са само митични женски образи. В някои вълшебни приказки действа и юда — мъжко същество (Ангелова-Георгиева 1979: 17). То няма генетична връзка с юдите от родопските балади, а напомня юдата в украинските приказки (Ангелова-Георгиева 1977: 145). Споменатият персонаж в родопските приказки е човекоядец[16] и прилича на дефовете от персийските и турските приказки. Разказите за дефове в Родопите преповтарят древния мотив за Одисей и Полифем в пещерата.

Понякога юдите се описват с полуантропоморфен облик. Те са жени само от кръста нагоре[17]. Бебето на самодивата нагоре също е човек, а от кръста надолу е животно[18]. За юдата са характерни някои орнитоморфни черти. Тя може да

---

[14] Е. Троева, АИФ VIII № 45: 1, гр. Гоце Делчев.
[15] С. Мочуре, л. а.
[16] СбНУ 9, 1893: 146.
[17] Е. Троева, АЦЕ, 1991 :22, с. Егрек.
[18] С. Мочуре, л. а.

има гъши крака[19] и позлатени крила[20]. Оприличава се на пиле[21], с което се подчертава небесната ѝ природа. Зооморфните елементи на самодивата могат да се приемат за по-старинни от антропоморфния ѝ облик (Мороз 1989: 354).

Съществуват поверия за способностите на пери да се преобразяват на коте, куче, добитък[22]. Представата вероятно се дължи на смесването им с други демонични същества (напр. вампир), тъй като връзката с хтоничните животни не е типична за самодивата.

Според много сведения юдите са невидими — чуват се като глас (или ехо), виждат се като светлина или се явяват като вятър. В хипостазата си на вихрушка юдата отразява представата, че вихърът се предизвиква от зли сили. В други региони на България като такива са сочени дяволът, таласъмът, караконджулът (Колев 1980: 78).

Най-типична звукова проява на юдите са техните песни. За разлика от хтоничните демони, които издават нечленоразделни звуци и страшни шумове, юдите говорят, пеят, свирят и играят. Някои от местностите им са познати като „самовито игрище".

И самодивите, както и другите демонични същества, биват виждани от съботниците и от кучетата с „четири очи".

Юдите обикновено не са добронамерени към хората. Те ги наказват, когато нарушават определени норми (най-често навлизане в пространството им). За пострадал човек казват, че е „урадисал", „чарптисал". Болестите, за които се предполага, че са предизвикани от самодивите, са парализата, кожните обриви, епилепсията. Завъртените от вихрушка ослепяват и онемяват.

Подвластни на силата на перите са не само хората, но и животните. Така например на пътя на перите не се ражда нищо и човек не бива да се застоява там. Вярва се, че ако край реката, където живеят „пери алъмети", се засади царевица, тя не расте, ако оставиш там дете — „смачкат го и от него хаир нема"[23].

В Кърджалийско (главно сред турското население) има ред сведения, според които обект на въздействие на перите са деца и родилки. Тук те явно се доближават по функции до демонични същества, причиняващи родилна треска и детски болести. Вярва се, че до 40 дни майката няма право да поставя детето си зад гърба, когато спи, защото ще го откраднат „периляр" и ще го сменят. Такова сменено дете умирало (Михайлова 1996: 129). Перите са активни и по отношение на родилката. Една жена отишла на вода преди да са минали 40 дни, „перилер" я грабнали, развеждали я и булката полудяла[24].

Юдите са особено опасни, когато се появяват като вихрушки. Ако вихрушката събори, завърти или вдигне човек, то той се разболява или умира. Опасност съществува и когато юдата завее някаква дреха. Когато вдигне кърпата на жена или шапката на мъж, после те не се носят, защото болестта се прехвърляла върху тях.

---

[19] Е. Троева, АЦЕ, 1991: 6, с. Домище.
[20] Г. Лозанова, Арх. См. № ф. VI, АЕ 69: 3, с. Старцево.
[21] Е. Троева, АЦЕ, 1993: 13, гр. Мадан.
[22] Е. Троева, АЦЕ, 1991: 24, с. Егрек.
[23] Е. Троева, АЦЕ, 1991: 12, с. Аврен.
[24] М. Михайлова, АЕИМ № 929: 40, с. Османово.

Най-податливи на въздействието на юдите са овчарите. Те най-често навлизат в локусите на самодивите. Песни и разкази за срещите между овчар и юда са познати в много селища. Особено характерни са те за Средните Родопи. Самодивата винаги се явява на овчаря като красива девойка и иска да го прелъсти. Ако някой има годеница, юдата му дава билки за обич, но тая билка е „разделниче" и той изоставя момата.

Юдата се различава от обикновените девойки по някои черти, които я характеризират като същество от друг свят. На един овчар например посред лято му се явява Юда Перинцка, която носи буца лед в ръката[25]. Пред друг се явява „мома жин" и го накичва с кокоши пера, а той ги вижда като китка. Майка му вшива в дрехите му билки, за да го предпази от юдата[26]. Ако овчарят се измами и ги махне:

Сордно моме юдничево
с камен Сюля в чело прасна,
че му с коси роки стьогна
и му сос зобе жили скоца.

(Примовски, А., Н. Примовски 1968: 151-152).

Тук юдата е в хипостазата си на вихрушка. Мотивът за смъртта на овчаря се представя като сватба със самодивата. Така народът си е обяснявал внезапната смърт или изчезването на овчари в планините. В песните и разказите тези овчари винаги са ергени, т. е. на тях им предстои брак. Представата за погребението сватба тук е трансформирана в женитба с демонично същество. Мотивът за любовта между овчар и самодива е сходен с този за момите, любени от змей[27].

Друг често срещащ се мотив в народните песни е облогът между самовила и овчар. В някои от вариантите юдата побеждава, а в други — овчарят я надсвирва, когато росата намокря крилата ѝ[28]. Мотивът за състезанието на овчаря със самодивата е античен. Антично наследство е и превръщането на юдата змеица в мечка (Райчевски 1998: 264).

От посочените примери се вижда, че обект на въздействие на самодиви, юди, пери са хора, които се намират в гранично положение (като статус, локализация във времето и пространството).

Обществото на юдите е женско. В него няма мъже, но юдите могат да имат деца. Когато тези деца са родени в семейство и дом и техен баща е простосмъртен, самодивата при бягството си ги изоставя. Съществуват обаче и описания на самодивски деца, отглеждани в дивата природа. Такова дете е наполовина човек, наполовина животно. Ако човек се докосне до него, самодивата разярена разкъсва на две детето[29]. Тя постъпва така, както някои животни постъпват с малките си, когато са били в съприкосновение с човек. Това отново подчертава принадлежността на самодивата към „дивото", което тя носи и в името си.

---

[25] С. Поляна, л. а.
[26] С. Мочуре, л. а.
[27] За любените от змей вж. Богданова, Л., А. Богданова 1972: 239-260.
[28] БНТ 4, 1961: 122.
[29] С. Мочуре, л. а.

За да се предпази от юдите, традиционният човек е изградил своя система от норми на поведение. Тук се включват предмети, действия, словесни формули. Като най-обща може да се счита забраната да се навлиза в пространството, където би могла да бъде юдата. Табуизирането на съответните места има и рационална основа. Съществува забрана и за словесен контакт. За да се предотврати евентуалното неблагоприятно въздействие на перите, мюсюлманите при всяко ставане и сядане казват „Бисмилях".

Особени предохранителни мерки вземат най-застрашените от юдите — овчарите и родилките. Вярва се, че юдата се страхува от огъня, чиято очистителна сила прогонва демоните.

Специфични са практиките, които предпазват от юдите вихрушки и ги прогонват. Най-разпространено действие при срещата с вихрушка е заплюването. Често то е съпроводено с някаква словесна формула.

Самодивите причиняват различни болести, но те са и тези, които ги лекуват. Споходените от вили или самовили трябвало да намерят самодивско изворче. Такова самодивско кладенче е Балиевата вода в Смолян. От нея се взема на всеки Гергьовден (когато водата е най-лековита) против брадавици, обриви, кожни болести[30]. Както при епидемия, болният, пострадал от самодива, се води на чуждо землище и се провира през жилите на някое дърво. Той трябва да се кади със събраните от мястото шумки и треви. Това е най-широко разпространената практика.

Често пострадалият прибягва до услугите на ходжа, който пише муска. Болният трябва да пие отварата, в която тя е киснала и да се полива с нея.

С функцията на самовилата като покровителка на водите е свързан кладенец до с. Костандово, Велинградско, наричан Елен (Илин) кладенец. За него в селото се разказват две основни легенди. Според едната овчар от Клашновия род изчезнал там — самовили бели жени го дигнали в кладенеца. Според другия вариант, който е огледален на първия, отвътре овчар дръпнал мома Елена и тя паднала в кладенеца. Някои вместо за овчар, говорят за змей. Това е обяснимо поради типологичните сходства на вярванията за връзката между овчар и самовила и мома и змей[31].

Въпреки преобладаващите негативни черти в образа на юдата, тя като цяло не е агресивна спрямо хората. От поведението на човека зависи дали ще бъдат предизвикани вредителските ѝ функции. Спазването на определени забрани гарантира безконфликтни отношения между хората и демоничните същества. Ако все пак човек пострада, съществуват многобройни ритуални практики за премахване на отрицателните последици. Така вярата в разглежданите демони е довела до създаване на нормативно-обредна система, към която човекът в миналото стриктно се е придържал, като някои от елементите ѝ се практикуват и днес.

Юдата от българските народни вярвания, и в частност от родопските, показва редица прилики и разлики с подобни персонажи от фолклора на балканските и славянските народи. Типологично най-близо до нея се намира сръбска-

---

[30] С. Тикале, л. а.

[31] Е. Троева, АЦЕ, 1992: 13, 16, 18, 19.

та вила (Чајкановић 1994: 230). Общи елементи могат да се намерят и в образа на гръцките лами, които са водни демони, женещи се за простосмъртни мъже (Vlachos 1971: 234). Сходства могат да се потърсят и във вярванията за русалките (Беновска-Събкова 1991: 8). При източните славяни те са свързани със стихията на водните сили и с култа към растителността (Виноградова 1995: 233). При русалките обаче връзката с души на починали (основно девойки) е много по-силно изразена във вярванията (Зеленин 1995: 141; Пропп 1963: 132). Русалките у украинците и южните великоруси са водни красавици, у белорусите те са свързани с гората и полето (Померанцева 1975:77). Българските самодиви се различават от други подобни женски същества, почитани от славянските народи, по това, че са ловджийки и ездачки, лечителки и имат двойнствено отношение към човека (Георгиева 1993: 158). Вече бяха посочени и приликите с вярванията на азиатски народи, което дава основание на някои автори да приемат тюркския произход на някои характеристики (Фол 1991: 18).

Образът на родопската юда е синкретичен. В него се открояват черти на вегетативно божество, свързано с плодородието и водата, което естествено е в женски хипостази. Юдата е и календарно проявяващ се персонаж, чиято поява съвпада с пролетното събуждане на природата. В народните песни самовилите се явяват като митични същества, олицетворение на стихиите. В прозаическите жанрове те се доближават до болестотворните демони. Образът на родопската юда притежава своя самобитност и е един от най-популярните във фолклора ни.

Литература

А н г е л о в а - Г е о р г и е в а, Р. 1977: Прозаичните жанрове на Родопската област. — В: Родопски фолклор. Пловдив, 143-163.

А н г е л о в а - Г е о р г и е в а, Р. 1979: Родопски песенен и разказен фолклор. — Във: Фолклор, език и народна съдба. Проблеми на българския фолклор. Т. 4. С., 7-28.

Б а я л и е в а, Т. 1972: Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе.

Б е н о в с к а - С ъ б к о в а, М. 1991: За русалките в българския фолклор. — Български фолклор, № 1, 3-14.

Б е р т е л ь с, А. 1979: Пери. – В: Культура и искусство народов средней Азии в древности и средневековье. Москва, 123-128.

Б о г д а н о в а, Л., А. Б о г д а н о в а 1972: Любените от змей – душевно болни. – ИЕИМ, кн. 14, 239-260.

Б о н е в а, Т. 1994: Народен светоглед. — В: Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. 7-50.

В е н е д и к о в, Ив. 1963: Самодивите. — Известия на Етнографския институт с музей, 6, 271-278.

В и н о г р а д о в а, Л. 1995: Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений. — В: Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. Москва, 231-257.

Г е о р г и е в а, Ив. 1991: Под цветето на самодивите. — Българска етнография, № 3, 20-24.

Г е о р г и е в а, Ив. 1993: Българска народна митология. С.

Д е ч о в, В. 1968: Пирин или Перин планина. — В: Избрани произведения. Пловдив, 454-459.

З е л е н и н, Д. 1995: Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. Москва.

И в а н о в а, Р. 1995: Епос, обред, мит. С.

Ильинский, Г. 1933: Юда (Страничка из славянской мифологии). — В: Сборник в чест на проф. Л. Милетич за 70-годишнината от рождението му (1863-1933). С., 467-474.

Колев, Н. 1980: Народни представи и вярвания за вихрушката. — Във: Въпроси на етнографията и фолклористиката. С., 77-86.

Михайлова, М. 1996: Етнографски проучвания на Източните Родопи. Кърджали.

Мицева, Е. 1991: Демонологични персонажи в южнославянския фолклор. — В: Проблеми на българския фолклор. Т. 8. С., 190-194.

Мороз, Й. 1989: За някои женски демонични образи във фолклора и вярванията на южните славяни. — В: Единство на българската фолклорна традиция. С., 350-376.

Мороз, Й. 1989а: Женски демонични образи в българския фолклор и вярвания. — В: Известия на Института по културата при КК и БАН, № 1.

Померанцева, Э. 1975: Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва.

Попов, Р. 1983: Български демонологични и митологични вярвания (края на XIX — средата на XX в.) (дисертация). С.

Примовски, А., Н. Примовски 1968: Родопски народни песни. С.

Пропп, В. 1963: Русские аграрные праздники. Ленинград.

Райчевски, Ст. 1987: Юда Пиринска в родопския фолклор. — Родопи, кн. 2, 7-10.

Райчевски, Ст. 1998: Юда Пиринска и Александър Македонски в родопските песни и предания. — В: Родопите. С., 258-266.

Фол, Ал. 1991: Амазонките. — В: Проблеми на българския фолклор. Т. 8. С., 14-18.

Чajкановић, В. 1994: Стара српска религиjа и митологиjа. Београд.

Dukova, U. 1997: Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen. München.

Geitler, D. 1880: Die Juda in den Mythen der Balkanvölker. Wien.

Schubert, G. 1983: Die bulgarische Samowila und ihre balkanischen Schwestern. — In: Първи международен конгрес по българистика. Ч. 2. Етнография и фолклор, 372-394.

Vlachos, T. 1971: Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit. — Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 3, 217-248.

Използвани съкращения

АЕИМ	— Архив на Етнографския институт с музей.
АИФ	— Архив на Института за фолклор.
Арх. См.	— Архив на Смолянския музей.
АЦЕ	— Архив на Центъра по етнология при Софийски университет „Св. Климент Охридски“.
БНТ	— Българско народно творчество. Т. 1-13. С., 1961-1963.
ИЕИМ	— Известия на Етнографския институт с музей.
л. а.	— личен архив.
РКС	— Архив на дипломни работи към Катедра по славянско езикознание и етнография – ръкописен фонд при Софийски университет „Св. Климент Охридски“.
СбНУ	— Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 1-62. С., 1889-2002.